

VEZÉR NÉLKÜL, SZÉPEN

Foucault és a „szép élet” etikája

Nem sokkal Foucault halálos betegségének utolsó stádiumba fordulása előtt két amerikai monográfusa, Hubert Dreyfus és Paul Rabinow interjút készített a francia filozófussal nagy műve, *A szexualitás története* kapcsán. Foucault rögtön a bevezetőben megjegyzi, hogy „az én technikáit érintő” problémák sokkal jobban érdeklik, mint a szex, a szex ugyanis „unalmas”. S hivatkozik arra, hogy a görögök számára se volt ez igazán nagy kérdés; mindenesetre sokkal jobban foglalkoztatta őket az evéshez, pontosabban a helyes táplálkozáshoz való viszony. Ami viszont mindenkinek felett állóan fontosnak tűnt fel számára Seneca, Plutarkhosz és mások műveiben, az az énhez való viszony, az én etikája és technológiája.

Foucault-t meglepte, hogy ezek a problémák a vallási kérdéseknél is sokkal jobban foglalkoztatták a görögöket. Összességében úgy látta, hogy a görögök és a rómaiak számára nem Isten létezése volt az alapvető kérdés, vagy hogy mi történik velünk a halálunk után, hanem sokkal inkább az, hogy milyen *technét* kell követnünk ahhoz, hogy jól és szépen tudjuk leélni az életünket. Ez az „életművészet” (*art de vivre*, ahogy Foucault mondja), egyre inkább az énnel kapcsolatos technikákat vagy technológiákat jelentette. Mint mondja, egy időszámításunk előtti ötödik vagy negyedik században élt görög polgár számára a *techné* nem más, mint hogy az ember gondot fordít a polisz dolgaira vagy embertársaira. Seneca ellenben már azt tartotta a legfontosabbnak, hogy *miképpen* foglalkozzunk önmagunkkal. Az önmagunkkal való foglalatosskodás elméleti kidolgozása tehát igazából akkor kezdődik, amikor az epikureusok, később pedig Seneca és Plinius a személyes választásra, *a létezés esztétikájára* helyezték a hangsúlyt. A műalkotás nyersanyagaként tekintettek a *bioszra*. Foucault-t különösen az a

lehetőség ragadja meg ebben az elképzelésben, hogy az etika így erős egzisztenciális struktúrává válhat, anélkül, hogy átalakulna valamiféle tekintélyelvű szisztémává vagy fegyelmező rendszerré.

A legfontosabb kérdés a szubjektum számára tehát a következő formában vetődött föl: szolgálod-e a vágyaidat, vagy képes vagy-e uralkodni fölöttük? A „szép élet” görög eszménye Foucault szerint úgy kapcsolódott össze egyfajta szigorúsággal, hogy a megélhető legnagyobb intenzitásra helyezte a hangsúlyt, nem pedig a külvilágból, a társadalmi elvárásokból származó elveknek való megfelelésre. József Attila valami hasonlót fogalmazott meg, amikor ezt írta: „Az én vezérem bensőmből vezérel!”. Kissé merész képzettársításnak tűnhet a huszadik századi magyar költő összekapcsolása az ókori görög gondolkodással. Ám mentségemül szolgálhat, hogy maga Foucault is hasonló gesztust tesz, amikor a múlt század szexuális felszabadulásra törekvő mozgalmait állítja párhuzamba a görög mentalitással. A „szigorúságon” ugyanis azt az igényt érti, hogy az Énnak összhangot kell alkotnia azzal az életeszménnyel, amelynek elérésére törekszik. Ezen a ponton nyitnék egy zárójelet. Kamaszkorom óta foglalkoztatott az idézett József Attila-sor jelentése, amely csak felületi szinten egyszerű, valójában azonban számos kérdést vet fel. Az értékhangsúly természetesen mindenki számára világos: a kívülről irányított én nem válhat valódi személyiséggé, ugyanis éppen a személyiség elmaradhatatlan kritériuma, az autonómia hiányzik belőle. A problémák azonban éppen itt kezdődnek. Ha az Ént „vezérlő” elvekről beszélünk, nyilvánvaló, hogy ezek nem lehetnek pusztán szingulárisak, vagyis nem lehetnek csupán az egyedi individuum termékei, és nem is tartozhatnak csakis és kizárólag őrá magára. Ha viszont ezek az elvek a közösségi szférából erednek, és másokra is, vagy egyenesen mindenkire vonatkoznak, akkor milyen kritériumok alapján nevezhetem őket „belsőnek”? Vajon bensővé tett, ám eredetüket tekintve külső elvekről van szó? Ebben az esetben hogyan és minek

alapján különítem el egymástól a közösség alapelveihez való szolgai alkalmazkodás példáit az autonóm, tehát az egyéniséget nem megszüntető, hanem azt egyenesen megerősítő interiorizáció változataitól? Hiszen a „bensőből vezérlő” vezér lehet álruhás külső is, akit magunkévá tettünk, akit magunkkal azonosnak érzünk, holott voltaképpen kívülről irányít bennünket. A másik (pusztán elméleti) lehetőségre, mármint hogy lehetséges lenne az én tiszta szingularitását megvalósító belső irányítás (vagy éppen ez utóbbi teljes hiánya), nem is érdemes sok szót vesztegetni, mert az nem lenne egyéb, mint a tébollyal határos anarchia. A lényegi kérdés tehát az, hogy melyek az én autonómiájának ismérvei? Egy életvezetés-típus (mondjuk a görög „szép élet”) modellje mikor fogadható el az én sajátjaként és lehetőségeinek kibontakoztatásaként, vagyis identitása meghatározó alkotórészeként? Bezárva a zárójelet megjegyzem még, hogy természetesen egy verssornak sokkal inkább funkciója az, hogy kérdéshorizontokat nyisson meg, semmint hogy válaszokkal szolgáljon. A József Attila sor éppen ezt teszi; az már egyéb poétikai és stilisztikai sajátosságoknak tudható be, hogy az olvasó könnyen összetévesztheti a kérdést a válasszal, hiszen ez a kérdés nagyon is határozottnak látszó állításként jut el hozzá.

Foucault persze egyáltalán nem hisz abban, hogy a görög példa egyszerűen és minden további nélkül átültethető lenne a mi gyakorlatunkba vagy életvitelünkbe. Mindössze annyit állít, hogy az emberiség kulturális vívmányai között számos olyan technika, eljárás eszköztár található, amelynek tanulmányozása révén más szemszögből tekinthetünk a saját szituációnkra, a saját problémáinkra. Nem arról van szó, hogy létezne „görög megoldás” bármire, ami jelenleg minket foglalkoztat, hanem arról, hogy felmérjük: tudunk-e változtatni az életstratégiánkon, okulva más korokban és kultúrákban létrejött megoldási javaslatokból? Talán az érvelésnek ezen a pontján mutatható ki a legnagyobb eltérés a francia filozófus fiatalkori és élete utolsó szakaszában képviselt nézetei között. Noha valószínűleg még kommunista párttag korában sem volt

dogmatikus marxistának nevezhető, életműve döntő részében nem vitatta azt a marxi alaptételt, hogy a társadalmi-politikai-gazdasági viszonyok határozzák meg az egyén mindennapi életét, személyes etikai választásait, életvezetési stratégiáját és még sorolhatnám. Nos, a jelzett interjúban ezt a meggyőződést (Marx nevének említése nélkül) olyan eszmei örökségnek nevezi, amelytől meg kell szabadulnunk. Szerinte ugyanis nem léteznek „analitikus vagy szükségszerű” kapcsolatok az etika és a gazdasági, illetve szociális struktúrák között; ezzel természetesen nem azt akarja állítani, hogy ezek a szférák semmiféle összefüggésben nem állnak egymással, hanem azt, hogy ezek variábilis, változó kapcsolatok. Amivel nem kevesebbet állít, mint azt, hogy nyugodtan elgondolkodhatunk személyes identitásunk olyan fontos összetevőinek átalakításáról, mint a családi életünk, a szexuális magatartásunk, a baráti viszonyaink, mégpedig anélkül, hogy mindezt egy társadalmi, politikai és gazdasági szituációkat alapvetően átrendező *forradalom* képzetének rendelnénk alá.

Foucault tehát a társadalmi struktúráknak az etikát *egyoldalúan determináló* szerepét vonja kétségbe, és ez akkor is rokonítja őt a fiatal Sartre álláspontjával, ha a későbbiekben, mint látni fogjuk, éppen a francia egzisztencializmus kulcsfigurájának nézeteivel vitatkozik ebben az interjúban. Milyen irányban nyitná meg tehát az etika lehetőségeit, az általa tanulmányozott görög modellből kiindulva, de nem annak analógiájára? Először is megállapítja, hogy korunk társadalmi viszonyai között a művészet elsősorban tárgyakat, objektumokat jelent, és jóformán alig érinti az individuumot, vagy magát az életet. A művészet a művészeknek nevezett specialisták ügyeként jelenik meg, noha semmivel sem tudnánk indokolni, hogy miért ne változtathatná bárki műalkotássá az életét? „Miért lenne inkább műtárgy ez a lámpa vagy ez a ház, mint a saját életem?”. Az érvelés ismerős lehet még annak is, aki Sartre-tól nem olvasott mást, mint *Az undor* című regényt. Sartre főhőse, Roquentin nem lát más lehetőséget a létezés

problémájának személyes megoldására, mint azt, hogy műalkotássá változtassa az életét. Ezért logikus a két beszélgetőtárs soron következő kérdése: „De ha az embernek magának kell megalkotnia önmagát anélkül, hogy a megismeréshez vagy az univerzális szabályokhoz folyamodnék, miben különbözik az ön látásmódja a sartré-i egzisztencializmustól?” Érdemes teljes egészében idéznünk Foucault válaszát. „Úgy tűnik föl előttem, hogy Sartre az autentikusság morális fogalma révén visszatér ahhoz az eszméhez, hogy önmagunkká kell válnunk, vagyis azonossá az igazi énünkkel. Nos, abból, amit Sartre mond, éppen ellenkezőleg azt a gyakorlati következtetést kellene levonnunk, hogy az elméleti gondolkodást a kreativitás, nem pedig az autenticitás gyakorlatához kellene kapcsolnunk. Abból a meggondolásból, hogy az én nem adott számunkra, véleményem szerint csak egyetlen gyakorlati konzekvencia vonható le: hogy meg kell alkotnunk, elő kell állítanunk, el kell rendeznünk önmagunkat, akár egy műalkotást. Érdemes megfigyelnünk, hogy Sartre Baudelaire-ről vagy Flaubert-ről készített elemzéseiben az alkotó munkát egyfajta önmagunkhoz való viszonyra – a szerzőnek önmagához való viszonyára – vonatkoztatja, amely így hol az autentikusság, hol az inautentikusság formáját ölti. Felteszem a kérdést, hogy vajon nem lehetne-e pontosan az ellenkezőjét mondani? Távols attól, hogy valakinek az alkotó tevékenységét arra vonatkoztassuk, hogy milyen jellegű a viszonya önmagához, inkább az önmagához való viszonyát kellene egy alkotó tevékenységhez kapcsolni, amely etikai aktivitásának a középpontjában állna.” Az interjúkészítők megjegyzik, hogy ez Nietzsche-nek arra a gondolatára emlékezteti őket (a *Vidám tudományban*), hogy az embernek meg kell alkotnia a saját életét oly módon, hogy egy sajátos stílust ad neki, amelyen a gyakorlatban és nap mint nap munkálkodik. Foucault ezzel egyetértve hozzáteszi, hogy manapság (vagyis a nyolcvanas évek közepén) sokkal közelebb érezhetjük magunkat Nietzsche-hez mint Sartre-hoz.

A magam részéről akármilyen szemszögből veszem is szemügyre Foucault Sartre-interpretációját, nem tudok vele egyetérteni. *A lét és a semmi* szerzője úgy jelenik meg ebben az értelmezésben, mint akinek a koncepciója szerint minden emberi lény rendelkezne egy igazi énnel, amelyhez meg kellene térnie. A művészeknek, íróknak természetesen az alkotó munkájuk során kellene végrehajtaniuk ezt a megtérést, a nem-művészeknek az autentikus etikai magatartás megvalósításával. S mindkét embertípus tevékenysége megítélhető lenne abból a szempontból, hogy milyen viszonyt volt képes kialakítani saját autenticitásának lehetőségével. Nos, a sartre-i filozófiának ez a bemutatása inkább karikatúra, mint érvényes jellemzés. Hiszen gondoljunk csak bele: ha ez lett volna a koncepciója, Sartre-nak, aki több száz oldalon át követte nyomon Flaubert életének és műveinek alakulását, az életmű bármely momentumánál megállva képesnek kellett volna tartania magát arra, hogy megjelölje Flaubert „autentikus énjét” éppen akkor és ott, egy adott művével való kapcsolatában. Sartre természetesen pályájának egyetlen szakaszában sem képviselte ezt a bornírt véleményt. Tény az, hogy az „autentikusság” szót, mint a heideggeri „Eigentlichkeit” fordítását sokáig az ő tekintélye tette megkerülhetetlenné a francia Heidegger-recepcióban. (Egyébként nem az ő találmánya volt, hanem Henri Corbin-é.) Az is nyilvánvaló, hogy az autentikusságnak eleve van etikai töltete, amelytől Heidegger az „Eigentlichkeit” kapcsán szeretne elvonatkoztatni. Sartre azonban meg volt győződve arról, hogy ez az elvonatkoztatás nem tekinthető őszintének a német filozófus részéről, vagyis egyszerűen nem hitte el neki, hogy nem látja a „tulajdonképpeniség” vagy a „nem-tulajdonképpeniség” óhatatlan etikai konzekvenciáit. Őt azonban nem a heideggerológia érdekelte, és csöppet sem izgatta az, hogy a német gondolkodó intencióinak megfelelően hivatkozzon a műveire. Egy ontológiával egybeforrott etikát szeretett volna kidolgozni, amely törekvésnek csak a korai műveiben volt kulcsszava az autentikusság. Meglehet, a későbbiek során is tartotta magát ahhoz a meggyőződéséhez, hogy az egyén kitérhet önmaga és a világ kihívásai elől, becsaphatja

önmagát, vagyis rosszhiszeműen cselekedhet. De a megalkotandó személyes életet egészen a halál pillanatáig lezáratlan, nyitott folyamatként értelmezte, ahol mindig új és új utak nyílnak meg az autentikusság gyakorlása vagy elkerülése előtt: vagyis az autentikusság értelme (már, ha vele ellentétben ragaszkodunk ennek a szónak a használatához) minden élethelyzetben módosul. Ami nem egyebet jelent, mint hogy az autentikus életet és az autentikus művet egyazon folyamatban, valamint minden preformált értelem nélkül kell megalkotnia az ember. Már az egzisztenciális pszichoanalízis első felvázolásakor is elutasítja azt a freudi álláspontot, hogy az individuum jövőjét a múltban elszenvedett traumák határoznák meg, hogy tehát a személyes szabadságunk önmagunk megalkotására egy eleve beszűkült ösvényként képzelhető csak el. Sartre a determinációt a jövőbe, a Tervbe vagy „előre-vetülésbe” (*Pro-jet*) helyezi, mely fogalom gyökere kétségtelenül a heideggeri „Entwurf”, de legalább olyan távol áll ez utóbbinak a *Sein und Zeit*-ben betöltött szerepétől, mint az autenticitás a tulajdonképpeniségtől. Természetesen Sartre Freud-értelmezése is több mint vitatható; az viszont aligha, hogy nem tulajdoníthatunk neki egy rögzített, autentikus én-koncepciót, amelynek alárendelné az személyes egzisztencia megalkotásának esztétikai törekvését.

Foucault-nak ez az elhatárolódása persze jól érthető a nyolcvanas évek francia szellemi légkörének ismeretében. Ezt a nyilatkozatát megelőzte egy több évtizedes vita Sartre-ral, amelynek filozófiai tétjén az sem változtatott, hogy a hetvenes évektől politikailag néha igen közel kerültek egymáshoz. Foucault szerint Sartre egy idejétmúlt metafizikai koncepciót képviselt, amelynek a középpontjában még olyan fogalmak álltak, mint a tudat, az ember, az élet és a halál, az egyediség és az egyetemesség, stb. Ilyennek *akarta* látni azokat a Sartre-szövegeket, amelyeken ő maga is felnőtt; ezért érthető, hogy nem vesz tudomást azokról a mozzanatokról, amelyek minden korlátozottság és zsákutca dacára nyitottak maradtak Sartre életművében. Így,

szemben azzal, amit Foucault állít, az élet esztétikai megalkotásának görög, vagy akár nietzschei eszménye egyáltalán nem idegen sem a fiatal, sem az idős Sartre gondolkodásától, még akkor sem, ha ez utóbbit nagyon jelentős mértékben lefoglalták is az ideologikus mozzanatok.

Ha most eltekintünk a Sartre-kritikától, feltehetjük a kérdést: mit tudunk ma kezdeni Foucault javaslatával, amely lényegében arra irányul, hogy ki-kí próbálja megalkotni a saját identitását úgy, mintha egy műalkotást hozna létre? Ez a „mintha” több szempontból is lényeges. Egyrészt az etika hagyományos fogalmától való elhatárolódást jelenti, vagyis egy olyan személyes, valóban személyre szabott etikai stratégiát, amely ellenáll annak, hogy akár önmagamon, akár másokon számon kérhető szabálygyűjteménnyé változzék, ám amely ennek ellenére nem nélkülözné az egyetemesség perspektíváját. Az egyetemességnek ezt a színezetét biztosítaná az esztétikai jelleg, a műalkotás-szerűség: ahogyan meg tudjuk osztani egymással a műalkotások befogadásának élményét, ugyanúgy fogadnánk be a „szép élet” mások által megvalósított példáit, s törekednénk a sajátunkét megalkotni. Hogy is nevezte Sartre Kierkegaard kísérletét? „L’universel singulier”, az „egyedi egyetemes” Foucault javaslata aligha áll távol ettől. Az ő „Magna moraliája” pedig ugyanúgy az idők gyomrában rekedt, mint Sartre tervezett nagy etikája – vagy bármelyik nagy filozófiai etika terve a huszadik században.

Angyalosi Gergely